مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث
شعبة الدوريات
اشتراك ☐ شراء ☐
تبادل ☐ اهداء ☐
التاريخ ...../...../.....

الثقافة الإسلاميّة

مجلة تصدرها
المستشارية الثقافية
للجمهورية الاسلامية
الايرانية
بدمشق

رئيس التحرير
المستشار الثقافي
الشيخ محمد سالار

العدد التاسع والعشرون

رجب ـ شعبان ١٤١٠ هـ ـ شباط ـ آذار ١٩٩٠ م

مكان الضيافة والسرور والوليمة . مجلس الأنس .

بَزْمه ـ الأكلة الواحدة . معرب « بَزْم » . انظر : بزمخة .

بَزُّولة ـ الثدي . معرب « بَزول » .

بَـزَوَنگ ـ استعملناها في العامية بمعنى المتلاعب والديوث . معرب « پَزاوَنْد » أي مزلاج الباب ، أو خشبة تعلق عليها ثياب الغسيل ، أو مطراق الغسيل . وسمي به الديوث لوقوفه ثابتاً وراء الباب .

بزيم ـ انظر : بزيم .

بِزْيون ـ (وبضم الباء) ضرب من نسيج العنز أو من رقيق الديباج . معرب « بُز : العنز + يُون : الشبيه » أي مثل العنز .

بَس ـ ١ ـ اسم فعل بمعنى اكتفِ أو حسبُك . ٢ ـ الهرة الأهلية . وأهل الشام والحجاز يقولون للهرّ « بسّ » وللهرة « بسّك » . ويستعملونها كذلك لزجرهما .

بَسّاج ـ شجر يعظم جداً ، ويذهب طولاً وعرضاً ، وله ورق عريض ، لا ينبت إلا ببلاد الهند والزنج .

بساط ـ فراش الأرض من الصوف وغيره . معرب « پوسْت » أي الجلد ، ثم أطلقوه على المدبوغ منه بشعره وصوفه . قال المتنبي :

تُقبِّلُ أفواهُ الملوك بساطَه
ويكبرُ عنها كُمُّه وبَراجمُه

بَسباس ـ ١ ـ شجرة تأكلها الناس والماشية تذكّرك ريح الجزر وطعمه ، تجلب من الهند والصين . معرب « بَزْباز » . ٢ ـ نوع من العقاقير .

بَسبايج ـ انظر : بسفايج .

بَسْت ـ مفتح الماء في فم النهر . من معانيها الفارسية : سدّ في النهر أو نحوه .

بُست ـ مدينة بين سجستان وغزنين وهراة ، وهي ملتقى شعبتي نهر « هيرمند » . قال عمران بن موسى في أبي الفتح البستي :

إذا قيلَ : أيُّ الأرضِ في الناسِ زينةٌ ؟
أجَبنا وقلنا : أبهجُ الأرض بُستُها

بُستان ـ روضة الأزهار ، من « بو : العطر + ستان : لاحقة مكانية » . عند الفرس يزرعون فيه الأزهار والأوراد ، وعند العرب يزرعون فيه كل شيء . قال عنترة :

أمسيتُ في رَبعٍ خصيبٍ عندَه
مُتنزِّهاً فيه وفي بستانِهِ

بِستان ـ فعل أمر بمعنى خُذ ، من المصدر « سَتاندن » والباء زائدة تدخل على الأمر عادة .

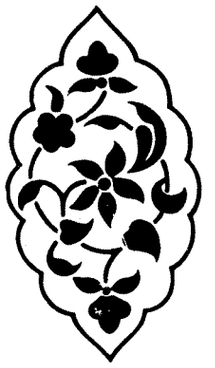
بُستان أَبْروز ـ نبات قصبيّ القضبان دقيق الأوراق ، وهو بالعربية : عرف الديك ، أو الريحان الجبلي . معرب « بستان أفروز » أي منير البستان .

بُستان كار ـ لحن موسيقي يتفرع عن الحجاز . معرب « بَسته نِگار » أي النظرة المغلقة .

الجهود النحوية في تفسير الطبري

الحلقة الثالثة | الأستاذ أمان الدين حتحات

القراءات القرآنية ومواقفه منها :



سمع عمر بن الخطاب (رض) رجلاً يقرأ القرآن ، فسمع آية على غير ما سمع من النبي ﷺ ، فأتى به عمر إلى النبي ﷺ ، فقال : يا رسول الله : إن هذا قرأ آية كذا وكذا . فقال رسول الله ﷺ : « أُنزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شاف كاف » ، ذلك لأن كتبة الوحي الذين كان النبي ﷺ يملي عليهم لم يكونوا من قبيلة واحدة ، بل تعددت منابتهم وقبائلهم ، وقد أجاز الرسول للناس أن يقرأ كلّ بلحن قومه ، حتى إذا آنس أحدهم اختلافاً في قراءة سمعها من إنسان عمّا أقرأه الرسول ، هرع إليه شاكياً فسمع الرسول من كلّ قراءته فأقرّه عليها قائلاً : « هكذا أنزلت »[1] .

لم يكن الإختلاف في الحروف سوى تنوّع في الأداء ، كالإمالة والترقيق لبعض الحروف ، أو التفخيم ، وغيرها مما لا يعدّ تغييراً جوهرياً في اللغة ، ولا يمس بنيْتها أو أصولها العربية . وما كلمة الحروف السبعة التي وردت على لسان الرسول ﷺ إلاّ عبارة أريد بها التعدّد والكثرة[2] .

وتواترت القراءات عن الرسول ﷺ ، وتفرّق القرّاء في الأمصار من غير أن ينكر أهل هذا المصر أو ذاك قراءة من يقرئهم . ولم تَطْفُ الخلافات وتظهر إلاّ مع تقدم الزمن ، عندها خُشِي أن يتّسع الخرق على الراقع ، فقام الخليفة عثمان بن

عفان (رض)[٣] ودعا زيد بن ثابت[٤] ، وعبد الله بن الزبير[٥] ، وسعيد بن العاص[٦] ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام[٧] فنسخوها في المصاحف ، وقال للرهط القرشيين الثلاثة « إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم ، ففعلوا ذلك »[٨] .

وكان عثمان بن عفان قد استعار من حفصة بنت عمر بن الخطاب[٩] المصحف الذي جمعه زيد بن ثابت بطلب من أبي بكر الصديق[١٠] (رض) ، بعد أن طلب منه عمر بن الخطاب ذلك نتيجة ليوم اليمامة وما خسره المسلمون من حفظتهم .

وعندما أبرد عثمان بن عفان المصاحف إلى الأمصار ، غدت المصاحف مرجعاً للناس في خلافاتهم وحجة علت فوق كلّ شبهة ، لما فيها من دقة نابعة من حرص الصحابة على القرآن الكريم .

وبقيت القراءات القرآنية بمنأى عن عامة الناس ، واقتصرت على أصحاب الشأن من علماء العصر . وانحصرت وجوه هذه القراءات بما تواتر موافقاً للمصحف العثماني ، إلّا أن بعض القرّاء لم ترجع في قراءتها إلى المقرئين الأئمة ، فصار أهل البدع والأهواء يقرؤون بحسب أهوائهم وغاياتهم .

ولمّا زاد الخلاف بين القرّاء ، أجمع رأي المسلمين على أن يتفقوا على قراءات أئمة ثقات أخذوا على عاتقهم الإعتناء بالقرآن الكريم ، فاختاروا من كل مصر وجّه إليه مصحف أئمةً مشهورين بالثّقة والأمانة في النقل ، وحسن الدراية وكمال العلم ، أفنوا عمرهم في القراءة والإقراء ، واشتهر أمرهم وأجمع أهل مصرهم على عدالتهم ، ولم تخرج قراءتهم عن خطّ مصحفهم . وحرصاً على صحة القراءات التي ستؤخذ عن الأئمة المختارين من أصقاع بلاد المسلمين ، فقد وضعت ضوابط لا بدّ من توفرها لإعتماد القراءة :

- أن يصحّ سند القراءة .
- أن توافق القراءة رسم المصحف العثماني .
- أن توافق وجهاً من وجوه العربية[١١] .

وقف الطبري أمام هذه القراءات موقف العارف الواثق المتمكن ليحيل كلّ

قراءة إلى صاحبها ، ويبيّن حكمها من العربية ، أو موقعها من لسان العرب أو شعرهم وبيانهم .

وحسبنا أنّه ألّف « كتاب القراءات وتنزيل القرآن » . وقد وصفه أبو علي الحسن ابن علي الأهوازي[١٢] المقرىء في كتاب « الإقناع في إحدى عشرة قراءة » قائلاً : « ألّف الطبري في القراءات كتاباً جليلاً كبيراً رأيته في ثماني عشرة مجلدة بخطوط كبار ، ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشواذ[١٣] ، وعلّل ذلك وشرحه واختار منها قراءة لم يخرج بها عن المشهور »[١٤] .

أمّا في تفسيره ، فقد كان الطبري يورد الآية ثمّ يسرد قراءات القرّاء فيسميهم إحياناً ، ويكتفي أحياناً أخرى بقوله : قرّاء المدينة ، أو قرّاء الكوفة ، وفي النهاية يتخيّر لنفسه على الأغلب قراءة منها ، يرجحها على غيرها معتمداً الأسانيد ، وعلمه الغزير باللغة العربية نحوها وصرفها وأشعارها .

وإذا ما رجّح قراءة على غيرها ، ورأى أنها الصواب ، فهو يستخدم عبارة (أعجب القراءة في ذلك إليّ)[١٥] بمعنى : تعجبني ، أو يستخدم عبارة (والصواب من القراءة في ذلك عندنا كذا)[١٦] .

وقد تعددت طرق التناول عند الطبري للقراءة وتوجيهها النحوي كثيراً ، من ذلك :

- اعتماد قراءة من سبقه ، ومعالجة القراءة من الناحية اللغوية ، كقوله تعالى : ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ مِنْ رَبِّهِ والمؤمِنُونَ كلٌ آمَنَ باللَّهِ وملائِكَتِهِ وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ ﴾ . قال الطبري : « وقد رُوي عن ابن عباس أنه كان يقرأ ذلك : (وَكِتَابِهِ) ، ويقول : الكتاب أكثر من الكتب » . ويعلّق الطبري على هذه القراءة قائلاً : « وكأن ابن عباس يوجّه تأويل ذلك إلى نحو قوله ﴿ والعَصْرِ * إنَّ الإنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾[١٨] بمعنى : جنس (الناس) ، وجنس (الكتاب) كما يقال : ما أكثر درهم فلان ودينار ، ويراد به جنس الدراهم والدنانير »[١٩] .

فالطبري يذكر الآية ، ثم يذكر قراءة ابن عباس ترجمان القرآن ، ويبيّن رأيه فيها معلّلاً ذلك تعليلاً رأى فيه أنه أقرب إلى الصواب .

ـ اعتماد القاعدة النحوية في تخريج القراءة ، ذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿ **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فاستَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى** ﴾[٢٠] . يقول الطبري : « وقد اختلفت القرّاء في قراءة قوله : (ثمود) ، فقرأته عامة القرّاء من الأمصار غير الأعمش[٢١] ، وعبد الله بن أبي إسحاق[٢٢] ، برفع (ثمودُ) ، وترك إجرائها[٢٣] على أنها اسم للأمّة التي تعرف بذلك ، وأمّا الأعمش فإنّه ذُكر عنه أنه كان يجري ذلك في القرآن كلّه إلاّ في قوله ﴿ **وآتَيْنَا ثَمُودَ النّاقَةَ مُبْصِرَةً** ﴾[٢٤] ، فإنه كان لا يجريه في هذا الموضع خاصة ، من أجل أنّه في خط المصحف في هذا الموضع بغير ألف . وكان يوجّه ثمود إلى أنه اسم رجل بعينه معروف ، أو اسم جبل معروف . وأمّا ابن إسحاق فإنه كان يقرؤه نصباً (وأمّا ثمودَ) بغير إجراء ، وذلك وإن كان له في العربية وجه معروف ، فإن أفصح منه وأصحّ في الإعراب عند أهل العربية الرفع ، لطلب (أمّا) الأسماء ، وأنّ الأفعال لا تليها ، وإنّما تعمل العرب الأفعال التي بعد الأسماء فيها ، إذا حسُنَ تقديمها قبلها ، والفعل في (أمّا) لا يحسن تقديمه قبل الاسم ، ألا ترى أنه لا يقال : وأمّا هدينا فثمود ، كما يقال : ﴿ **وأمّا ثمودُ فهديناهُمْ** ﴾ .

والصواب من القراءة في ذلك عندنا : الرفع وترك الإجراء ، أمّا الرفع فلِمَا وصفت ، وأمّا ترك الإجراء ، فلأنه اسم للأمّة »[٢٥] .

ـ اعتماد المعنى في ترجيح إحدى القراءات ، ذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿ **أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وبَنِيْنَ** ﴾[٢٦] . قال الطبري : « اختلفت القرّاء في قراءة قوله (أن كان) ، فقرأ ذلك أبو جعفر المدني[٢٦] وحمزة[٢٧] : ﴿ **أَأَنْ كانَ ذا مالٍ** ﴾ ، بالإستفهام بهمزتين ، وتتوجّه قراءة من قرأ ذلك كذلك إلى وجهين : أحدهما أن يكون مراداً به تقريع هذا الحلاّف المهين ، فقيل : ألأن كان هذا الحلاّف المهين ذا مال وبنين ﴿ **إِذَا تُتْلَى عَلَيهِ آياتُنَا قَالَ أساطِيرُ الأَوّلِيْنَ** ﴾[٢٩] ؟ وهذا أظهر وَجْهَيْه .

والآخر أن يكون مراداً به : ألأن كان ذا مال وبنين تطيعه ، على وجه التوبيخ لمن أطاعه »[٣٠] .

ـ التوفيق بين القراءة والكلام الفصيح ، وردّ القراءة ـ إذا كانت لا تتّفق مع وجه نحوي ـ ما لم تكن مدعمة بالأسانيد الصحيحةِ ، ذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿ **ولا**

يَحْسَبَنَّ الّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إنّهُمْ لا يُعْجِزُونَ ﴾[٣١] . فالطبري يعطي رأيه ناعتاً القراءة بأنها غير حميدة ، مدّعماً رأيه بحجج يراها صحيحة ، وهي مخالفتها للّغة العربية الفصيحة ، وشذوذها عن قراءة قرّاء القرآن الكريم .

يقول الطبري في ذلك : « وقرأ ذلك بعض قرّاء المدينة والكوفة : ﴿ **وَلاَ يَحْسَبَنَّ الّذِيْنَ كَفَرُوا** ﴾ بالياء في (يَحسبنّ) وكسر الألف من (إنّهم) . وهي قراءة غير حميدة لمعنيين[٣٢] .

أحدهما : خروجها عن قراءة القرّاء وشذوذها عنها .

والآخر : بُعدها من فصيح كلام العرب » .

ويتابع الطبري تقوية حجته بتعرضه لهذه القراءة من الجانب النحوي ليبين وجه الخلل في ذلك ، رابطاً بين القراءة القرآنية والقاعدة النحوية ، فإنْ لم يكن للقراءة وجه نحوي مقبول ، أو قياس على لغة عربية فصيحة ، فهذا كاف لإضعافها إنْ لم تكن مدعمة بالأسانيد الصحيحة » . وذلك أنّ (يحسب) يطلب في كلام العرب منصوباً وخبره[٣٣] كقوله : عبد الله يحسب أخاك قائماً ، ويقوم وقام .

فقارىء هذه القراءة أصحب (يحسب) خبراً لغير مخبر عنه مذكور . وإنّما كان مراده ظنّي[٣٤] : ولا يحسبَنّ الذين كفروا سبقوا إنّهم لا يُعجِزُونَنَا . فلم يفكر في صواب مخرج الكلام وسقمه ، واستعمل في قراءته ذلك كذلك ، ما ظهر له من مفهوم الكلام . وأحسب أنّ الذي دعاه إلى ذلك ، الإعتبار بقراءة عبد الله[٣٥] وذلك أنه فيما ذكر في مصحف عبد الله : (ولا يحسبَنَّ الّذِينَ كَفَرُوا أنّهم سَبَقُوا إنّهم لا يُعجِزُونَ) وهذا فصيح صحيح ، إذا أدخلت (أنّهم) في الكلام ، لأن (يحسبن) عاملة في (أنهم) ، وإذا لم يكن في الكلام (أنهم) كانت خالية من اسم تعمل فيه »[٣٦] .

« وقرأ ابن عامر[٣٧] ، وحمزة ، وحفص[٣٨] : (ولا يحسبَنّ الذين كَفَرُوا) بالياء . وقال الزجّاج في ذلك : وجهها ضعيف عند أهل العربية ، إلاّ أنها جائزة على أن يكون المعنى : ولا يحسبَنّ الذين كفروا أنْ سَبَقوا ، لأنها في حروف ابن مسعود : (أنهم سبقوا) . فـ (أنْ) مخففة من (أنَّ) تنوب عن الاسم والخبر .

قال : وفيها وجه آخر يكون : ولا يحسبَنَّ قبيلَ المؤمنين الذين كفروا سبقوا .

وقرأ الباقون : (ولا تَحْسَبَنَّ الذين) بالتاء . فـ (الذين) المفعول الأوّل ، و (سبقوا) المفعول الثاني . المعنى : لا تحسبَنّ يا محمد من أفلت من هذه الحرب قد سبق إلى الحياة »[٣٩] .

هذه أمثلة للطريقة التي اعتمدها الطبري في تناوله للقراءات القرآنية والنهج الذي سلكه ، محاولاً التماس العلة النحوية فيما يريده ، ثم إعطاء رأيه بهذه القراءة مبيناً مكانتها وقربها من كلام العرب ولغتهم مؤيداً حجّته بآيات أخرى من القرآن الكريم ، أو الشعر العربي .

موقفه من التراث النحوي :

اتسمت المواقف النحوية عند الطبري بالإستيعاب والشمول ، ولم يكن تابعاً للكوفيين متابعة عمياء متعصّبة ، بل كان يورد الآية الكريمة ويشير إلى رأي الكوفيين ويشرحه ، كما يشرح رأي البصريين ، ثم يورد رأيه ، فإن كان رأيه يوافق أحد الآراء أشار إلى ذلك ، وإن خالف الآراء السابقة خطّأها مبيناً الصواب الذي يراه ، معللاً ذلك بكثير من الآيات ، والأبيات الشعرية .

وإذا كان رأي الطبري موافقاً لآراء الكوفيين ، فإنّ ذلك لم يكن من باب الإلتزام المطلق بمدرسة الكوفة ، بل كان من باب القناعة والإستقلال بالرأي ، والرأي المستقلّ سمة بارزة عند الطبري ، فهو ظاهر في المسائل النحوية التي تناولها في تفسيره ، كما ظهر استقلاله عن الشافعي بمذهب خاص ، وغدت له اختيارات خاصة به جوّدها واحتجّ لها فلم يقلّد أحداً[٤٠] .

ونستطيع أن نقسم مواقفه النحوية التي وردت في تفسيره أقساماً عدّة :

١ ـ مسائل كان الطبري فيها كوفيّ الرأي وهي كثيرة ، منها :

قوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيْقاً** ﴾[٤١] :

« وأما نصب (الرفيق) فإن أهل العربية مختلفون فيه » .

فكان بعض نحويي البصرة يرى أنه منصوب على الحال ، ويقول : هو كقول الرجل : (كُرُمَ زيدٌ رجلاً) ، ويعدل به عن معنى (نِعْمَ الرَّجلُ) ويقول : إنّ (نعم) لا تقع إلاّ على اسم فيه (ألف ولام) أو على نكرة .

وكان بعض نحويي الكوفة يرى أنه منصوب على التفسير[٤٢] ، وينكر أن يكون حالاً ، ويستشهد على ذلك بأن العرب تقول : (كرم زيدٌ من رجل) و (حسن أولئك من رفقاء) . وأنّ دخول (مِنْ) دلالة على أن (الرفيق) مفسِّرة . قال : وقد حكي عن العرب : (نعمتم رجالاً) فدلّ على أن ذلك نظير قوله : (وحسنتم رفقاء) .

قال أبو جعفر : « وهذا القول أولى بالصواب ، للعلّة التي ذكرنا لقائليه »[٤٣] .

وقوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّها الَّذِيْنَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُم مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مثلُ مَا قَتَلَ من النَّعَمِ** ﴾[٤٤] .

« وقد اختلفت القرّاء في قراءة ذلك » .

فقرأته عامة قرّاء المدينة وبعض البصريين : (فَجَزاءُ مثلِ ما قَتَلَ من النَّعَمِ) بإضافة (الجزاء) إلى (المثل) ، وخفض (المثل) .

وقرأ ذلك عامة قرّاء الكوفيين : (فجزاءٌ مثلُ ما قتل) بتنوين (الجزاء) ورفع (المثل) بتأويل : فعليه جزاءٌ مثلُ ما قتل .

قال أبو جعفر : « وأَوْلىٰ القراءتين في ذلك بالصواب ، قراءة من قرأ : (فَجَزَاءٌ مثلُ ما قتل) بتنوين (الجزاء) ورفع (المثل) ، لأن (الجزاء) هو (المثل) ، فلا وجه لإضافة الشيء إلى نفسه »[٤٥] . وقوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **إنَّ ربَّكَ هو أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عن سبيلِهِ وهو أَعْلَمُ بالمُهْتَدِينَ** ﴾[٤٦] : « واختلف أهل العربية في موضع : (مَن) في قوله : (إنَّ ربَّكَ هو أعلم من يضلّ) فقال بعض نحويي البصرة : موضعه خفضٌ بنيّة (الباء) . قال : ومعنى الكلام : إنّ ربَّكَ هو أعلم بمن يضلّ »[٤٧] .

وقال بعض نحويي الكوفة : موضعه رفع لأنه بمعنى (أيّ) والرافع له (يضلّ)[٤٨] .

قال أبو جعفر : « والصواب من القول في ذلك أنه رفع بـ (يضلّ) ، وهو في معنى (أيّ) ، وغير معلوم في كلام العرب اسم مخفوض بغير خافض فيكون هذا له نظيرا »[٤٩] .

٢ ـ مسائل كان فيها بصريَّ الرأي ، منها :

قوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **فَشَهَادَةُ أحدِهِمْ أربعُ شهاداتٍ باللَّهِ إنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ** ﴾[٥٠] : « فقرأته عامة قرّاء المدينة والبصرة (أربعَ شهادات) نصباً ، ولنصبهم ذلك وجهان : **أحدهما** : أن تكون الشهادة في قوله : (فشهادة أحدِهم) مرفوعة بمضمر قبلها ، وتكون (الأربع) منصوبة بمعنى الشهادة ، فيكون تأويل الكلام حينئذ : فعلى أحدهم أن يشهد أربعَ شهادات بالله . **والوجه الثاني** : أن تكون الشهادة مرفوعة بقوله (إنَّهُ لَمِنَ الصّادِقِيْنَ) والأربع منصوبة بوقوع الشهادة عليها : شهادتي ألف مرة : إنك لرجل سوء . . .

وقرأ ذلك عامة قرّاء الكوفيين : (أربعُ شهادات) برفع الأربع ويجعلونها للشهادة مرافعة ، وكأنهم وجّهوا تأويل الكلام ، فالذي يلزم من الشهادة ، أربع شهادات بالله إنّه لمن الصادقين .

وأَوْلىٰ القراءتين في ذلك عندي بالصواب : قراءة من قرأ (أربعَ شهاداتٍ) بنصب (أربع) بوقوع الشهادة عليها [٥١] .

وقوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لعلّكُمْ تَصْطَلُونَ** ﴾[٥٢] .

« وكأن بعض نحويي البصرة يقول : إذا جعل القبس بدلاً من الشهاب فالتنوين في الشهاب ، وإن أضاف الشهاب إلى القبس ، لم ينوّن الشهاب .

وقال بعض نحويي الكوفة : إذا أضيف الشهاب إلى القبس فهو بمنزلة قوله ﴿ **وَلَدَارُ الآخِرَةِ** ﴾[٥٣] ممّا يضاف إلى نفسه إذا اختلف اسماه ولفظاه ، توهماً بالثاني أنه غير الأوّل . قال : ومثله حبّة الخضراء ، وليلة القمراء ، ويوم الخميس وما أشبهه . وقال آخر منهم : إن كان الشهاب هو القبس لم تجز الإضافة لأنَّ القبس نعت ، ولا يضاف الاسم إلى نعته إلا في قليل من الكلام ، وقد جاء ﴿ **وَلَدَارُ الآخِرَةِ** ﴾ و ﴿ **وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ** ﴾[٥٤] .

والصواب من القول في ذلك : أن الشهاب إذا أريد أنه غير القبس ، فالقراءة فيه بالإضافة ، لأن معنى الكلام حينئذٍ ما بينّا أنّه شعلة قبس ، كما قال الشاعر :

فـي كَـفِّـهِ صَـعْـدَةٌ مُـثَـقَّـفَـةٌ فِيهـا سِـنـانٌ كشُـعْلَةِ الـقَبَسِ [٥٥]

وإذا أريد بالشهاب أنه هو القبس ، أو أنه نعت له ، فالصواب في الشهاب التنوين ، لأن الصحيح في كلام العرب ترك إضافة الاسم إلى نعته ، وإلى نفسه ، بل الإضافات في كلامها المعروف : إضافة الشيء إلى غير نفسه ، وغير نعته[٥٦] .

وقوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **خَلَطُوا عملاً صالِحاً وآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوب عليهِمْ** ﴾[٥٧] : « فإن قال قائل : وكيف قيل : (خَلَطُوا عملاً صالحاً وآخَرَ سيِّئاً) وإنّما الكلام : خلطوا عملاً صالحاً بآخر سيّءٍ ؟ قيل : اختلف أهل العربية في ذلك .

فكان بعض نحويي البصرة يقول : قيل ذلك كذلك ، وجائز في العربية أن يكون (بآخر) كما تقول (استوى الماء والخشبة) أي : بالخشبة ، و (خلطت الماء واللبن) .

وأنكر (آخر) أن يكون نظير قولهم : (استوى الماء والخشبة) واعتلّ في ذلك : بأن الفعل في (الخلط) عامل في الأول والثاني ، وجائز تقديم كل واحد منهما على صاحبه ، وأن تقديم (الخشبة) على (الماء) غير جائز في قولهم : (استوى الماء والخشبة) ، وكان ذلك عنده دليلاً على مخالفة ذلك (الخلط) .

قال أبو جعفر : والصواب من القول في ذلك عندي : أنه بمعنى قولهم : (خلطت الماء واللبن) بمعنى : خلطته باللبن[٥٨] .

٣ ـ مسائل يورد الطبري فيها الآراء من دون ذكر رأيه ، منها :

قوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **النارُ يُعْرَضُونَ عَلَيها غُدُوّاً وَعَشِيّاً** ﴾[٥٩] : « وكان بعض نحويي البصرة يقول في ذلك : إنّما هو مصدر ، كما تقول أتيته ظلاماً ، جعله ظرفاً وهو مصدر . قال : ولو قلت : موعدُك غُدوةً ، أو موعدك ظلام فرفعته ، كما تقول : موعدك يومُ الجمعة ، لم يحسن ، لأن هذه المصادر وما أشبهها من نحو : سَحَر ، لا تجعل إلّا ظرفاً .

وقال نحويّو الكوفة : لم يسمع في هذه الأوقات وإن كانت مصادر إلّا التعريب ، موعدك يومٌ ، موعدك صباح ورواح ، كما قال جلّ ثناؤه : ﴿ **غُدُوُّهَا شَهْرٌ**

ورَوَاحُها شَهْرٌ ﴾[٦٠] . فرفع ، وذكروا أنهم سمعوا : إنّما الطَّيْلَسان شَهْرَان[٦١] . قالوا : ولم يسمع في الأوقات النكرات إلا الرفع إلا قولهم : إنّما سخاؤك أحياناً . وقالوا إنّما جاز ذلك ، لأنه بمعنى : إنّما سخاؤك الحين بعد الحين ، فلما كان تأويله الإضافة نُصب[٦٢] .

٤ ـ مسائل يورد الطبري فيها آراء مستقلة ، منها :

قوله في تفسير قوله تعالى : **﴿ فَإِنْ عُثِرَ على أنَّهما استَحَقَّا إثْماً فآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا من الّذين استُحِقَّ عليهِم الأَوْلَيانِ فَيُقْسِمَانِ باللَّهِ ﴾**[٦٣] .

« واختلف أهل العربية في الرافع لقوله : (الأوليان) إذا قرىء كذلك . فكان بعض نحويي البصرة يزعم أنه رفع ذلك بدلاً من (آخران) في قوله : (فآخران يقومان مقامهما) . وقال : إنما جاز أن يبدل (الأوليان) وهو معرفة من (آخران) وهو نكرة لأنه حين قال : (يقومان مقامهما من الذين استحقّ عليهم) كان كأنه قد حدّهما حتى صارا كالمعرفة في المعنى : فقال : (الأوليان) فأجرى المعرفة عليهما بدلاً . قال : ومثل هذا مما يجري على المعنى كثير ، واستشهد بصحة قوله ذلك بقول الراجز[٦٣] :

عَلِيَّ يومَ يملِكُ الأُمُورَا صَوْمَ شُهُورٍ وَجَبَتْ نُذُورَا
وبَادِناً مُقَلَّداً مَنْحُورَا

قال : فجعله : عليّ واجب ، لأنه في المعنى قد أوجب .

وكان بعض نحويي الكوفة ينكر ذلك ويقول : لا يجوز أن يكون (الأوليان) بدلاً من (آخران) من أجل أنه قد نسق[٦٥] (فيقسمان) على (يقومان) في قوله : (فآخران يقومان) فلم يتمّ الخبر بعد (مِنْ) ، قال : ولا يجوز الإبدال قبل إتمام الخبر . وقال : غير جائز : (مررت برجلٍ قام زيدٍ وقعد) و (زيد) بدل من (رجل) .

قال أبو جعفر : والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال : (الأوليان) مرفوعان بما لم يسمّ فاعله وهو قوله (استُحِقَّ عَلَيْهِم)[٦٦] » .

الهوامش

(١) الجامع الصحيح للبخاري ٦/٢٢٧ الطبعة الشعبية ، حجة القراءات لأبي زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة الصفحة ٨ تح : سعيد الأفغاني ، مؤسسة الرسالة ببيروت ط ثانية ١٩٧٩ م .

(٢) نظام الجملة ٢/٥٣٢ .

(٣) ٤٧ ق هـ ـ ٣٥ هـ عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أميّة ، من قريش ، ثالث الخلفاء الراشدين ، صارت إليه الخلافة بعد مقتل عمر (رض) سنة ٢٣ هـ .

(٤) زيد بن ثابت بن الضحّاك الأنصاري الخزرجي ١١ ق هـ ـ ٤٥ هـ . كان كاتب الوحي ، هاجر مع النبي وهو ابن ١١ سنة . كان رأساً بالمدينة في القضاء والفتوى ، وكان ابن عباس ـ على جلالة قدره وسعة علمه يأتيه إلى بيته للأخذ عنه ويقول : « العلم يؤتى ولا يأتي » . قال أبو هريرة يوم وفاته : اليوم مات حبر هذه الأمة ، له في كتب الحديث ٩٢ حديثاً . غاية النهاية ١/٢٩٦ ، الإصابة في تمييز الصحابة : الترجمة ٢٨٨٠ .

(٥) عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي ، الأسدي ١ ـ ٧٣ هـ بويع بالخلافة سنة ٦٤ هـ بعد موت يزيد بن معاوية ، قُتل على يد الحجّاج أيّام عبد الملك بن مروان . تاريخ الطبري ٧/٢٠٢ .

(٦) سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص القرشي ٣ ـ ٥٩ هـ صحابي جليل ، دافع عن عثمان بن عفان يوم مقتله . الإصابة في تمييز الصحابة : الترجمة ٣٢٦١ .

(٧) عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي القرشي ١ ـ ٤٣ هـ تابعي ، من أشراف قريش . الإصابة في تمييز الصحابة : الترجمة ٦١٩٥ ، تهذيب التهذيب ٦/١٥٦ .

(٨) صحيح البخاري ٤/٢١٩ .

(٩) حفصة بنت عمر ١٨ ق هـ ـ ٤٥ هـ صحابية من أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم روي لها ٦٠ حديثاً . الإصابة ٤/٢٧٣ .

(١٠) عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر القرشي ٥١ ق هـ ـ ١٣ هـ أول الخلفاء الراشدين .

(١١) النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/٩ جزءان . دار الكتب العلمية ـ بيروت مقدمة حجة القراءات الصفحة ٧ وما بعدها .

(١٢) الحسن بن علي بن إبراهيم بن يَزْدَاد الأهوازي ٣٦٢ ـ ٤٤٦ هـ مقرىء الشام في عصره . من أهل الأهواز استوطن دمشق وتوفي فيها . وكان من المبْتغلين بالحديث ، وطعن ابن عساكر في روايته . الأعلام ٢/٢٤٥ .

(١٣) القراءة الشاذة : منهم من جعلها فاقدة شرط موافقتها لقراءة رسم المصحف العثماني ، ومنهم من جعلها فيما فقدت التواتر ، فمهما تجتمع القراءات بسند صحيح غير متواتر فهي ـ عندهم ـ شاذة . وقد أجمعوا على تحريم القراءة بها في الصلاة . حجة القراءات ١٤ ، في أصول النحو ٣٠ .

(١٤) معجم الأدباء ١٨/٤٥ .

(١٥) انظر تفسير الطبري ١٦/٤ ، ب ١٨/١٢٣ ، ب ٢٧/٢٩ ـ ٣٦ .

(١٦) انظر تفسير الطبري ب ١٠٥/٢٤ .
(١٧) البقرة ٢٨٥/٢ .
(١٨) العصر ١٠٣/١ - ٢ .
(١٩) تفسير الطبري ١٢٥/٦ .
(٢٠) فصّلت ١٧/٤١ .
(٢١) سليمان بن مهران الملقب بالأعمش ٦١ - ١٤٨ هـ . أصله من الريّ . توفي في الكوفة . كان عالماً بالقرآن والحديث والفرائض . رَوى نحو ١٣٠٠ حديث . تاريخ بغداد ٣/٩ ، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب لعبد الفتاح القاضي ١٦ - ١٧ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٨١ .
(٢٢) عبد الله بن أبي إسحاق الزيادي الحضرمي ٢٩ - ١١٧ هـ : نحويّ من الموالي من أهل البصرة ، أخذ عنه كبار النحاة كأبي عمرو بن العلاء ، والأخفش . فرّع النحو ، وقاسه وكان أعلم البصريين به . خزانة الأدب ١١٥/١ .
(٢٣) الإجراء : هو الصرف ، وترك الإجراء هو المنع من الصرف ، مصطلح كوفي .
(٢٤) الإسراء ٥٩/١٧ .
(٢٥) تفسير الطبري ب ١٠٥/٢٤ .
(٢٦) القلم ١٤/٦٨ .
(٢٧) يزيد بن القعقاع المخزومي بالولاء ، المدني أبو جعفر ، المتوفّى ١٣٢ هـ ، أحد القرّاء العشرة من التابعين . كان إمام أهل المدينة في القراءة وتوفي فيها . وفيات الأعيان ٢٧٨/٢ ، غاية النهاية ٣٨٢/٢ .
(٢٨) حمزة بن حبيب الزيّات بن عمارة الكوفي بالولاء ٨٠ - ١٥٦ هـ كان عالماً بالقراءات انعقد الإجماع على تلقي قراءته بالقبول . وفيات الأعيان ١٦٧/١ .
(٢٩) القلم ١٥/٦٨ .
(٣٠) تفسير الطبري ب ٢٧/٢٩ .
(٣١) الأنفال ٥٩/٨ .
(٣٢) هذه القراءة التي ردّها الطبري هي قراءتنا اليوم .
(٣٣) يعني : يتعدى إلى مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر .
(٣٤) ظني : فيما أظن .
(٣٥) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ت ٣٢ هـ . صحابيّ لازم الرسول صلى الله عليه وسلم كثيراً ، وأوّل من جهر بقراءة القرآن ، تولّى بيت مال الكوفة ، توفي عن نحو ستين سنة . الإصابة : الترجمة ٤٩٥٥ ، غاية النهاية ٤٥٨/١ البيان والتبيين للجاحظ ٥٦/٢ تح : عبد السلام هارون ، طبع في أربعة أجزاء في مصر ١٣٦٧ - ١٣٦٩ هـ .
(٣٦) تفسير الطبري ٢٨/١٤ .
(٣٧) عبد الله أبو عمران اليحصبي ٨ - ١١٨ هـ إمام أهل الشام في القراءة . حجة القراءات ٥٦ .
(٣٨) حفص بن سليمان بن المغيرة ٩٠ - ١٨٠ هـ أو ١٩٠ هـ أَقْرَأ ببغداد ومكة . غاية النهاية ٢٥٤/١ .
(٣٩) حجة القراءات ٣١٢ .

(٤٠) طبقات المفسرين ٣٠ ، الأنساب ٣٦٧ ، الفهرست ٢٣٤ ، طبقات الشافعية ١٣٧/٢ ، وفيات الأعيان ٣٣٢/٣ .
(٤١) النساء ٦٩/٤ .
(٤٢) مصطلح كوفي يقصد به التمييز .
(٤٣) الطبري ٥٣٣/٨ .
(٤٤) المائدة ٩٥/٥ .
(٤٥) الطبري ١٣/١١ .
(٤٦) الأنعام ١١٧/٦ .
(٤٧) القائل هو الأخفش : انظر ٢٨٢/٢ .
(٤٨) هذا قول الفرّاء . انظر الفرّاء ٣٥٢/١ .
(٤٩) الطبري ٦٦/١٢ .
(٥٠) النور ٦/٢٤ .
(٥١) الطبري ب ٨١/١٨ .
(٥٢) النمل ٧/٢٧ .
(٥٣) يوسف ١٠٩/١٢ والنحل ٣٠/١٦ .
(٥٤) الأنعام ٣٢/٦ .
(٥٥) لا يعرف قائله ، وقد ورد في مجاز القرآن لأبي عبيدة ٩٢/٢ .
(٥٦) الطبري ب ١٣٣/١٩ .
(٥٧) التوبة (براءة) ١٠٢/٩ .
(٥٨) الطبري ٤٤٦/١٤ - ٤٤٧ ، وانظر ٢٨٩/٢ ، ٦٨/١٢ .
(٥٩) المؤمن ٤٦/٤٠ .
(٦٠) سبأ ١٢/٣٤ .
(٦١) الطَّيْلَسَان : شيء يضعه العلماءُ والكبراء حول أعناقهم وعلى أكتافهم ، اتقاء البرد . يريد أن مدة لبس الطيلسان شهران .
(٦٢) الطبري ب ٧٢/٢٤ ، وانظر الطبري ١٨٣/٤ ، و٥٥٦/١١ .
(٦٣) المائدة ١٠٧/٥ .
(٦٤) لم يُعْرف قائله .
(٦٥) قد نسق : قد عطف . وهو مصطلح كوفي .
(٦٦) الطبري ١٩٨/١١ ، وانظر مثله ، الطبري ٣٢٤/١٢ - ٣٢٥ ، ٣٩٧/١٥ .

حصاد الثقافة

كتاب في الميزان

من العقيدة إلى الثورة

كتاب : د. حسن حنفي — مراجعة : محمد مزوز*

« . . حالنا لا يتطلب حمداً ولا ثناء على أحد ، بل يقتضي رفضاً واعتراضاً ، مطالبة وثورة . نحن لا نحمد بل نتضجر ، ولا نرضى بل نغضب ولا نثني بل ننقد ، ولا نشكر فلا شكر على واجب ، بل نثور ونطالب . إن الإحساس بالحق المشخص يعطي الإنسان نوعاً من الرضا ، ويجعل نفسه طيبة حامدة شاكرة ، وهذا على خلاف مقتضيات تكويننا النفسي المعاصر الذي يشوبه القلق والغليان ، وتعتريه عواطف السخط والغضب ، ويئن تحت ضغوط العجز والحرمان . فإذا طلب الإنسان شيئاً فإنه يدعو كي يستجاب له ، ويسأل كي يعطى له فتكوينه النفسي قدتعوّد على السؤال والإستجداء ، واعتاد على الشحاذة والتسول . ولن يتغير الواقع عن طريق الدعاء ، ولن يطعم جائع بطريق الإستجداء ، ولن ينصر مظلوم عن طريق البكاء ! الدعاء تعبير عن أماني ورغبات ، وليس تحقيقاً لها . هو حيلة العاجز ، وفعل القاعد ، وأسلوب القعيد ، وطريق الخامل ، وسبيل المستكين . . والخطأ لا يتغير بالتوبة والإستغفار ، بل بالتعلم والإستفادة منه . . لا يوجد ملجأ للإنسان إلا عمله ، ولا نجاة له إلا بعمله المشترك مع الآخرين أي بالعمل الجماهيري الذي تؤيده حركة التاريخ . إن الحصول على القوة لا يأتي بالدعاء للقوي ، وبإستجداء واهب القوة بل يُحصل عليها بالإستعداد ، والحصول على القوة بالفعل » (د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ص ١٣ - ١٤ من الجزء الأول) .

هذه فقرة من المقدمة التي صدّر بها الدكتور حسن حنفي كتابه الأخير : « من العقيدة إلى الثورة » الذي يقع في خمسة أجزاء . والكتاب صادر عن دار التنوير - بيروت والمركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٨٨ .

* باحث من المغرب .

الأستاذ حسن حنفي تتلمذنا على يديه أثناء السنتين اللتين قضاهما بالمغرب (٨٣ - ٨٤) ، وهذا ما سمح لنا بالتعرف على مشروعه الفكري عن قرب . كنا (نحن طلبة السلك الثالث) نحس وكأننا نبني معه علم أصول الدين ، ولم يكن لدينا إحساس بأننا ندرس من أجل إجتياز الإمتحان أو الحصول على الشهادة . كان يأتي بالمقعد ويجلس إلينا ، يطرح الإشكال ويستمع إلينا كان يعلمنا كيف ننظر في أصول العقيدة نظرة معاصرة . أي كيف نقرأ الموضوعات العقائدية إنطلاقاً من هموم العصر . كنا معجبين بعلمه الواسع وذاكرته الخارقة في إستحضار مواقف المفكرين والفلاسفة حول قضية ما ، أو مفهوم معين ، حيث يسافر بنا في حقول الثقافة الكونية لإستقصاء ما يقوله هذا الفيسلوف أو ذاك . حول مفهوم الذات مثلاً أو مفهوم الوعي أو مفهوم العقل . . إلخ .

إنطلاقاً من هذه العلاقة التي جمعتنا به ، يحق لي أن أتحدث عن هذا العمل الضخم الذي استغرق من صاحبه عشر سنوات من العمل . يمكن إختصار مشروع الأستاذ حسن حنفي - والإختصار إخلال بالفكرة العامة ، ولكن ما العمل ؟ ! - إلى النقاط الآتية :

١ - دور المثقف هو تغيير الواقع الإجتماعي .

٢ - الواقع لا يمكن تغييره إلا بالإعتماد على الجماهير .

٣ - الجماهير لا يمكن تحريكها إلا بموجبات دينية تتحكم في سلوكها .

٤ - الموجهات الدينية المؤطرة للفعل الجماهيري هي موجهات سنية / أشعرية في معظمها .

٥ - التأويل الأشعري للعقيدة (الوحي والسنة) هو تأويل محافظ ، انتهى إلى تركيز السلطة في يد الفرد الواحد ضد الأغلبية من جماهير الشعب .

لذا فالمطلوب من المثقف :

١ - إعادة بناء أصول العقيدة بناء مغايراً ، يخدم قضية الجماهير لا قضية السلطة المركزية .

٢ - أصول العقيدة هي التي تؤسس وعي المؤمن ، وتحدد تصوراته حول الواقع الإجتماعي .

٣ - إذن فإعادة بناء الأصول العقائدية هو إعادة بناء الوعي .

٤ - الهدف من إعادة البناء هو إعطاء المسلم مشاعل تنير له طريق العمل ، لتحقيق الثورة الإجتماعية .

هكذا كان علماء أصول الدين يشتغلون على مدى العصور التي عرفتها الحضارة الإسلامية ، وهذا هو معنى الإجتهاد . فتح باب الإجتهاد في علم أصول الدين معناه

قراءة إحتياجات العصر في أصول العقيدة ، أو التنظير المباشر للواقع بواسطة علم الأصول . وموضوعات أصول الدين تتغير حسب متطلبات العصر ، وظروف الحقبة التاريخية التي تجتازها الأمة . فإذا « كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط « بسم الله الرحمن الرحيم » ، فإننا نبدأ « باسم الأمة » ، فالله والأمة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن . فإذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم إثباتاً للتنزيه ، فإننا ندافع عن الأمة التي إعتراها التفتت ، وأنهكها الضياع ، وتوالت عليها الهزائم ، وانتابها العجز ، وعمها القعود . وإذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان وغزوا في سبيل الله ، وحرروا الوجدان البشري إعلاء لكلمة التوحيد ، فانتصروا في الفكر والشريعة ، وحققوا النظر في العمل ، فإننا اليوم ندعو إلى الجهاد وإلى تحرير البلدان ، وإستعادة الأراضي المغتصبة ، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين ، وعودتهم إلى الأرض . . . فإذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الإيمانية التقليدية « باسم الله » ، فإننا نبدأها بإسم الأرض المحتلة في مواجهة الإحتلال الأجنبي لأراضي المسلمين ، وبإسم حريات المسلمين في مواجهة صنوف القهر والطغيان ، وبإسم النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وبإسم المساواة والعدالة الإجتماعية في مواجهة تجميع الثروات وتكديس الأموال لدى الأقلية المترفة أمام جماهير الأمة التي تموت جوعاً وقحطاً ، بؤساً وعرياً . وبإسم وحدة الأمة بنص القرآن مرآة لوحدة الله في مواجهة التجزئة والتشرذم والتشتت والتبعثر بين ملوك الطوائف ، وبإسم التقدم في مواجهة التخلف ، وبإسم النهضة في مواجهة الإنحطاط ، وبإسم الهوية ضد التغريب . بإسم جماهير الأمة ، وبإسم الأغلبية الصامتة ، وبإسم عامة المسلمين يصدر « من العقيدة إلى الثورة » بناء على « العقل المصلحي » يجمع بين « علم أصول الدين » وبين « علم أصول الفقه » ليعيد وحدة « علم الأصول » بشقيه « الجزء الأول ص ٣١) .

هكذا بأسلوب خطابي رائع ، يتأجج حماساً ، يحدد الأستاذ حسن حنفي التغيير الذي يلزم أن يخضع له علم الأصول بشقيه الدين والفقه . لقد عرف العلم عدة موضوعات خلال تاريخه الطويل ولم تستقر هذه الموضوعات على حال واحد . كانت الموضوعات تخضع لمتطلبات العصر وتترجم هموم الشعب ، وأهداف الأمة إجتماعياً وسياسياً . لقد كان موضوع علم أصول الدين في بداياته الأولى هو الله ، وذلك راجع إلى خصوصية الفترة ، وهي

فترة الجهاد والغزوات والفتوحات . وكان الجهاد وفتح البلدان الجديدة يتم بإسم الله والدفاع عن العقيدة وإعلاء صوت الوحدانية . ولكن بعد إستقرار الخلافة المركزية وإنتهاء الفتوحات ، بدأت تظهر مشاكل أخرى تتمحور حول علاقة الحاكم بالمحكومين ، حول علاقة الخليفة بالأمة . ونتيجة للثورات والإهتزازات التي حدثت داخل دولة الخلافة ، بدأت المعارضة تتهم الخلافة بالظلم ، وأخذت السلطة المركزية تطارد المعارضة . وهكذا طرحت مسألة العدل ، وكان علم أصول الدين هو الناطق الرسمي بإسم جماهير الشعب معارضاً للسلطة أو مناصراً لها . ومن ثمة غاب التوحيد ولم يعد الله هو موضوع علم أصول الدين المركزي ، بل أصبح هو العدل ؛ وأحياناً كانت الإمامة هي موضوع العلم . إذن فهذا العلم ليس علماً قاراً ، ولكنه يتغير حسب أحوال المسلمين وظروفهم ، والعصر هو الذي يفرض الموضوع .

وعصرنا الحالي ليس هو عصر الفتوحات ، فمن الواجب أن لا يكون موضوع العلم هو الله وصفاته ، عصرنا هو عصر الصراع ضد الإستعمار (ضد احتلال الأرض) . عصرنا هو عصر استغلال اقتصادي ، وامتصاص لثروات الشعب من طرف الأقليات . لذا يلزم أن يغير علم الأصول موضوعه من السماء إلى الأرض ، من الإهتمام بالله والرسول إلى الإهتمام بالإنسان وواقعه . يجب أن تكون أهداف العلم منصبة على تحرير الإنسان وتحرير الأرض ، تحقيق الحرية السياسية والعدل الإجتماعي : فهي المقاصد الأخيرة للعلم المجدد . ليس المطلوب من العلم الحياد في دراسته للأوضاع الإجتماعية ؛ فالموضوعية أسطورة أنتجها الغرب . العلم الحق هو الذي يمتزج فيه الموضوع مع الذات ، أي تحويل الواقع الإجتماعي إلى خبرة شعورية ، وتجربة حية . العلم الحق هو علم بالإنسان في وضع إجتماعي ، وكذا العمل على تغيير هذا الوضع في إتجاه الأفضل والأحسن .

هكذا كان الوحي زمن النبوة ؛ كان موضوع الوحي هو الإنسان وليس الله . المخاطب هو الإنسان (يا أيها الناس . . . يا أيها الذين آمنوا . . . ويسألونك الخ) ، والهدف هو الإنسان ، والموضوع هو الإنسان . لكن مع علم الكلام (علم أصول الدين) غاب الإنسان وغاب تاريخه ، وتم استبداله بالله وصفاته . وتحول التاريخ الإجتماعي والوقائع الحية إلى موضوعات نظرية جافة ، وصفات أو أوصاف تتحدد بالمنطق . كان الوحي يستهدف العمل وليس النظر ، أتى على شكل حلول (أسباب النزول) لقضايا إجتماعية ، ولم يأت في شكل قضايا منطقية .

العلم الحق هو الذي يمتزج فيه النظر مع العمل ، هو الذي يوجه مسلكيات الناس ، ويؤسس الوعي الفردي والجماعي . بينما تطور علم أصول الدين في إتجاه معاكس تماماً ، حيث وقع إنشطار في الوحي وتم الطلاق بين النظر والعمل . لقد انعكس مسار الوحي ، إذ بدل أن يتجه علم أصول الدين إلى الناس ومعالجة قضاياهم ، اتجه نحو الله وتحديد أوصافه وصفاته . ومن ثمة أضاع علماء أصول الدين وقتاً طويلاً في مناقشة علاقة الذات بالصفات ، وعلاقة الصفات بالأفعال .

لقد غاب الإنسان من العلوم الإسلامية ، وغاب تاريخه تحت ركام هائل من النظريات والقضايا الميتافيزيقية أو المنطقية ، لهذا يلزم نزع هذه الأغلفة الملفوفة حول الإنسان ، من أجل الوصول إلى النواة الأولى وهي الوحي في بساطته الأولى . إن المهام المطروحة علينا اليوم هي السير في خطوات إلى الوراء حتى نصل إلى نقطة الإنطلاق ، ومن ثم نغير المسار ونستبدل الطريق التي سار فيها علم أصول الدين . في تلك النقطة سنكتشف التوحيد العملي ، والذي يتمثل في « كون الإنسان خليفة الله في الأرض » . إن علاقة الإنسان بالله هي علاقة حقوق متبادلة . « فإذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على الإنسان ، فإن موقفنا الحالي يحتم علينا بيان حق الإنسان على الله ، خاصة في هذا العصر الذي ضاعت فيه حقوق الإنسان وما زالت تضيع » . (الجزء الثاني ص ٦٠٩ - ٦١٠) .

إكتشاف الإنسان تحت الترسبات والقشور التي غطته طوال سنين عديدة هي المهمة التي يلزم أن نوجه إليها جهدنا المعرفي . هذه الترسبات التي تراكمت على الإنسان بدأتها علوم الفقه وأصوله ثم علم أصول الدين ، ثم علوم الحكمة وعلوم التصوف . إذن فإكتشاف الإنسان هو مسألة عويصة تستلزم الكثير من الجهد حتى نتمكن من الوصول إلى الوحي الذي كان موضوعه هو الإنسان . لقد أتى الوحي على فترات : هناك المكي والمدني ، هناك الناسخ والمنسوخ ، وما ذلك إلا تأريخ لوضع الإنسان وسيرورته .

إن الوحي هو كتابة لتاريخ الإنسان ، لم يكتب لها الإستمرار كما كان مأمولاً . لذا فالوحي هو نقطة انطلاق ، ومكسب أولي ، يجب تطويره واستثماره من أجل خدمة قضية الإنسان وتاريخه .

لقد ظهر الإنسان في علم أصول الدين إنساناً مقلوباً . فهو إما إنسان كامل في التوحيد ، حيث اقتطع الإنسان الواقعي جزءاً من وعيه فأخرجه ثم قدسه . وإما إنسان متعين في العدل ، فظهر مقلوباً أيضاً في

صيغة مثالية إما باعتباره حرية وإما باعتباره عقلاً . الإنسان اتخذ وضعية الإغتراب في علم أصول الدين ، حيث ظهر كأنه «اللاإنسان ، الإنسان الآخر ، الإنسان المغاير لذاته الذي افتضّ جزءاً منه ، جوهره وماهيته وشخصها خارجه ، فظلت نائية عنه لا يستردها إلا بالمناجاة والدعاء والإبتهال والصلاة » (الجزء الثالث ص ٥٣٢) .

أما علوم التصوف في الوجه الآخر لعلم أصول الدين ، لأنها أرادت أن تستعيد هذا الوجه المفقود . ولكنها لجأت في ذلك إلى طرق أخرى تغرّب الإنسان ، بدورها ، عن وضعه الإجتماعي والتاريخي . وهكذا ابتدع التصوف « الرياضة والمجاهدة ، والأحوال والمقامات . . . فما يقذفه المتكلم خارجاً عنه ، يسترده الصوفي داخلاً فيه » ، (نفس المصدر والصفحة) وكلاهما اغتراب .

إذا كان الإنسان قد غاب في العقليات أي في أصل التوحيد الذي يضم الذات والصفات ، وفي أصل العدل الذي يضم خلق الأفعال والحسن والقبح ، فإن التاريخ قد غاب في السمعيات وبالضبط في النبوة والمعاد . النبوة هي التاريخ الماضي أي تاريخ الأنبياء والمعجزات ، أما المعاد (البعث) فهو التاريخ المستقبلي وهو بمثابة العالم الآخر والحياة الثانية ، لقد غاب تاريخ الإنسان وضاع مستقبله في عالم آخر وفي حياة ثانية تبدأ مع الموت . لم يعد الإنسان هو صانع تاريخه ، ومصيره ومستقبله في هذه الحياة ، بل أصبح ينتظر مجيء وفاته لكي يحقق أمانيه في دار الخلود .

المعاد يعني عودة المعدوم (الميت) ، وبداية لعالم ثان يتحقق فيه الثواب والعقاب . وذلك العالم هو عالم مثالي لأنه عادل تماماً ، إذ يتم فيه القصاص من الظالم وينتصف فيه للمظلوم . « إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا تعبير عن عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العقل . لذلك تظهر باستمرار في فترات الإضطهاد ، وفي لحظات العجز ، وحين يسود الظلم ، ويعم القهر ، كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه ، ويرفع الظلم عنه . أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية ، في القوت أو الكرامة ، في الرزق أو الحق في عالم يحكمه القانون ، ويتحقق فيه العدل » (الجزء الرابع ص ٥٣٢ - ٥٣٣) .

الخلود يلزم أن يتحقق في هذه الحياة ، والعدل يلزم الدفاع عنه على هذه الأرض . لكي يعاد التاريخ من جديد ،

يجب توجيه الموضوعات العقائدية في علم أصول الدين توجيهاً دنيوياً لا توجيهاً أخروياً . تاريخ الإنسان ومستقبله ليس هو إنتظار مجيء حياة بديلة ، بل هو نضال مستمر وجهاد دائم من أجل تخليد الفعل الإنساني في الثقافة والحضارة . « ونحن إنما نقدم « من العقيدة إلى الثورة » اجتهاداً منا ، واستئناساً لعلم أصول الدين بعد أن توقف منذ سبعة قرون ، وتطويراً له بعد « المواقف » ، و « رسالة التوحيد » في عصر التحرر من الإستعمار في الخارج والقهر في الداخل ، وفي فترة الردة من قلب مصر المحميّة » (الجزء الخامس ، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٣) .

هذه خلاصات عامة لمضمون الكتاب الأخير للأستاذ حسن حنفي . وإن كان في هذا التقديم إخلال بالمقاصد العامة للمشروع ، فإننا نلتمس المعذرة . وسنختم هذا التقديم بملاحظات عنّت لنا ، من خلال النظر في هذا الكتاب (وغيره) من مشروع الرجل .

ـ الملاحظة الأولى : مشروع الأستاذ حسن حنفي مشروع ثوري في جوهره ، فالهدف منه هو تحقيق « لاهوت الثورة » و « لاهوت التقدم » و « لاهوت الحرية » . . . الخ . وهو بمثابة بيان للمسلمين ، وتثوير لوعيهم . يخيل إلي أن هذا المشروع النبيل هو طموح يستعجل نفسه ، لأن الحديث عن المسلمين بإطلاق أمر غير واضح بما فيه الكفاية . فإذا كانت الحركات الإسلامية تجد إستجابة في المشرق العربي ، فهي خافتة في المغرب مثلاً . وما يستفز الوجدان ، ويثير الشعور والحساسية الدينية في مصر ، قد لا يمثل نفس درجة الإثارة عندنا . الدين يتلون بلون الشعوب ، ودرجة الفهم لنفس الأصول العقائدية تختلف حسب الثقافات والمكونات النفسية عند الأفراد والجماعات . والأستاذ حسن حنفي يعرف هذا جيداً ، إنطلاقاً من حدسه وخبرته الشعورية . فهو لاحظ هذا الفرق وهذا التميز في الإحساس الديني بين المشرق والمغرب أثناء الفترة التي قضاها بيننا . فكثيراً ما كان يخاطبنا بقوله : « أنتم عندكم دين طبيعي » أو « أنتم تحسبون أنفسكم أبناء الحي اللاتيني » .

ونحن لا نعرف مدى تأثير هذه الأفكار في مسلمي أندونيسيا والفلبين والهند وباكستان ، أو في مسلمي أفريقيا السوداء أو مسلمي ماليزيا . وهذا يعني أن خصوصيات الثقافات والجماعات ، والمكونات النفسية والإجتماعية عند الأفراد ، لها دور في رد الفعل أو الإستجابة للأصول والعقائد الدينية . إن التصورات والرؤى الموجودة عند المسلمين لا تحددها الأصول العقائدية وحدها .

ـ الملاحظة الثانية : المشروع واسع جداً ، إلى حدود أنه أضاع الهدف . ذلك أن المشاريع العملية ـ خاصة الثورية منها ـ عادة ما تحدد مباديء تاريخية دقيقة وواضحة ، تكون معبرة عن المرحلة الإنتقالية التي تجتازها الأمة . إن مفاهيم « التقدم » و « الحرية » و« العدالة » و « المساواة » . . . هي مفاهيم فضفاضة ينادي بها الكل . وهذه المفاهيم غير المحددة تظهر خطورتها بعد الثورة ، إذ عادة ما يتم تحريف الثورة الإجتماعية من المبادىء المرسومة لها سلفاً بإسم نفس المبادىء . وهكذا يظهر الإنشقاق والتناحر من جديد ، ويتم الإستبداد بالسلطة وترفع شعارات « الثورة المغدورة » و « الثورة المخانة » . ويبدأ التفكير في الإصلاح من جديد ، وتتكون « لجان الخلاص » و « لجان الإنقاذ » ، والمناداة بالعودة إلى الأصول والمبادىء « الصحيحة » ، ويدور التاريخ في حلقة مفرغة .

ـ الملاحظة الثالثة : المشروع يختزل عدة مراحل تاريخية في لحظة واحدة . فهو بمثابة إصلاح ديني (تطوير علم الأصول) من جهة ، وتنوير (الدفاع عن العقل) من جهة ثانية ، وتثوير (المناداة بثورة سياسية) من جهة ثالثة . وها هنا لا يمكن للمرء إلا أن يطرح التساؤل التالي : هل صاحب المشروع مصلح ديني ؟ أم رجل تنوير ؟ أم قائد ثوري ؟

« لا يُعذب الله قلباً وعى القرآن »

رسول الله (ص)